

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

„Gottes Ungerechtigkeit“ als Herausforderung für den „Frommen“
by Manfred Hutter

was originally published in

Göttliche Ungerechtigkeit? Strafen und Glaubensprüfungen als Themen antiker und frühchristlicher Kunst by Frank Rumscheid / Sabine Schrenk / Kornelia Kressirer (Eds.), Petersberg: Michael Imhof Verlag 2018, 381–385.

This article is used by permission of [Michael Imhof Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

„Gottes Ungerechtigkeit“ als Herausforderung für den „Frommen“

Manfred Hutter

Die Frage „Warum leidet ein Gerechter?“ stellt sich immer wieder für Menschen, die sich Unglücksfälle nicht erklären können und dann Gott die ‚Schuld‘ zuweisen, dass er – mit möglicherweise ‚dunklen‘ oder ‚launischen‘ Seiten – unfair gegen einen Menschen vorgeht. Diese Fragestellung ist vor allem dann brisant und herausfordernd, wenn man von einem ‚Tun-Ergehen-Zusammenhang‘ ausgeht, d. h. ein religiöses Weltbild vertritt, dass gutes Tun auch innerweltlich zu Erfolg führt bzw. dass eben Leid als Strafe für Sünden angesehen wird. Geht es aber dem Guten oder Frommen schlecht, dann legt sich der Schluss nahe, dass Gott ungerecht ist. Die Herausforderung, die ein solches Empfinden der ‚Ungerechtigkeit‘ einer Gottheit darstellt, thematisieren Religionen in vielfältiger Weise – in der europäischen Tradition am bekanntesten durch die Behandlung des Themas im Buch Hiob (Ijob) der Hebräischen Bibel bzw. des Alten Testaments. Dieses biblische Buch – dessen schrittweise Entstehung bis zur heute vorliegenden Form bis zum 4. Jh. v. Chr. geschah – kann dabei in einen breiten Strang von literarischen Bearbeitungen dieses Themas eingebettet werden, wobei vor allem die Reden und Gegenreden des Hiobbuches als Teil der Weisheitsliteratur in den größeren Kontext altorientalischer weisheitlicher Texte eingebettet werden können.

„Hiob-Dichtungen“ in der Keilschriftliteratur Mesopotamiens

Im Folgenden sollen vier altorientalische ‚Hiob-Dichtungen‘ als literarische Behandlungen der Frage nach Gottes Gerechtigkeit vorgestellt werden¹. Mit den Dialogen des Hiobbuches haben sie eine Reihe von Motiven gemeinsam, weil sowohl diese Texte der Keilschriftliteratur vom Ende des 3. Jts. v. Chr. bis zum frühen 1. Jt. v. Chr. als auch die biblische Hiobdichtung von einer gemeinsamen ‚weisheitlichen Lebensauffassung‘ geprägt sind, dass Belohnung für die ‚richtige‘ Lebensführung dies-

seitig geschieht, so dass diese Weltsicht erschüttert ist, wenn der rechtschaffende Lebende ein anderes Schicksal erfährt.

Der sog. ‚sumerische Hiob‘: Der Mensch und sein Gott

Dieser einsprachige sumerische Text mit insgesamt 142 Zeilen ist in drei Exemplaren (jeweils aus mehreren Fragmenten) aus Nippur bekannt, wobei man die Entstehung des sumerischen Textes etwa auf die Zeit um 2000 v. Chr. datieren kann, die vorliegenden Exemplare sind etwa drei Jahrhunderte danach geschrieben worden. Literarisch ist der Text ein *ér-šā-ne-ša*, d. h. ein Gebet an den persönlichen Gott eines Menschen. Der Inhalt des Gebets lässt sich kurz zusammenfassen²: Der namenlose Beter beginnt mit der Aufforderung zum Lob Gottes. Danach wendet er sich an seinen persönlichen Gott und schildert, dass ihm das Gemüt schwer ist. Gott als der rechte Hirte ist dem Beter böse geworden und ein Lügner äußerte feindliche Worte gegen ihn. Krankheitsdämonen quälten den Beter und der böse Schicksalsgeist hält ihn fest. Man kann durchaus sagen, dass der Grund des Leidens des Beters seine gesellschaftliche Marginalisierung, die sich auch in (psychischen) Krankheitsphänomenen äußert, ist. Schließlich wirft der Beter die Frage auf, wann sich Gott wieder um ihn kümmern werde. Hervorzuheben ist letztlich jedoch die Betonung, dass die großen Weisen folgendes gesagt haben³:

„Man sagt, (und zwar) weise Jünglinge, ein rechtes (und) richtiges Wort:

(Noch) nie hat einen sündlosen Sohn seine Mutter geboren,
(auch) wer sich abmüht, erreicht (es) nicht, einen sündlosen *éren*-Arbeiter hat es seit ferner Zeit nicht gegeben.“

Schließlich akzeptiert Gott die Tränen des Beters und erhört die Klage. Die Krankheit(sdämon)en entfernen sich vom Beter und Gott gibt dem Beter einen guten *udug*-Geist als Aufpasser und die Lama-Schutzgott-

¹ Vgl. den Forschungsstand gut zusammenfassend Müller 1978, 49–67; Sitzler 1995, 61–109. Für die Thematik im Alten Ägypten, die hier unbeachtet bleibt, s. Sitzler 1995, 3–60; Zivie-Coche – Dunand 2013, 257–260.

² Für eine Übersetzung s. Römer 1990, 103–109; Klein 1997.

³ Römer 1990, 107, Z. 101–103.

heiten als Wächter, um ihn in Zukunft vor dem negativen Los zu bewahren. Somit ist der Beter am Ende von seinem Leid befreit, das sein Gott in Freude verwandelt hat, so dass der Text mit einem erneuten Gotteslob – als Klammer zum Beginn des Gebets – endet.

Wie schon erwähnt, nennt der Beter die grundsätzliche Sündhaftigkeit des Menschen, worin auch eine Ursache für das Leid gesehen werden kann. Obwohl das Leid im Detail für den Beter unerklärlich ist, ist dieser Rekurs auf die Sünden der Menschen wohl ein Grund, dass dieser ‚sumerische Hiob‘ nicht direkt eine ‚ungerechte‘ Behandlung durch Gott in den Mittelpunkt seines Gebets rückt. Dieser Motivunterschied zur biblischen Hiob-Darstellung ist zu beachten, so dass dieses Gebet – trotz der Thematik des ‚unverstandenen‘ Leidens – enger mit den Themen der (persönlichen) Klagepsalmen zu verbinden ist und nicht direkt mit der ‚Hiob-Thematik‘, da – trotz der Klage – die Frage nach der ‚Gerechtigkeit‘ (oder ‚Ungerechtigkeit‘) Gottes nicht aufgeworfen wird⁴.

Der akkadische Dialog ‚Ein Mann und sein Gott‘

Die (An-)Klage, die ein Beter gegen seinen Gott erhebt, wird auch in der babylonischen Dichtung thematisiert. Das älteste Beispiel dafür ist ein mit dem modernen Titel ‚Ein Mann und sein Gott‘ bezeichneter Text aus altbabylonischer Zeit⁵. Die Dichtung umfasst neun Strophen mit jeweils fünf Verspaaren, wobei jedoch der fragmentarische Zustand eine sichere Entscheidung bislang unmöglich macht, ob sich eine oder zwei Personen an den – nicht namentlich genannten – Gott wenden. Wahrscheinlich ist, dass die zweite Person als Vermittler für den Leidenden bei der Gottheit interveniert.

Der Inhalt kann wie folgt wiedergegeben werden⁶: In den beiden ersten Strophen sprechen der Leidende und sein Freund. Die dritte Strophe erlaubt wegen des sehr schlechten Erhaltungszustands keine sicheren Aussagen. In den Strophen 4 bis 6 bringt der Leidende seine zum Teil sehr massiven Vorwürfe gegen Gott vor. Von klein an wurde ihm das Leben im Lande erschwert, statt Gutes ließ die Gottheit ihn nur Schlechtes erfahren, was immer mehr zunahm. Der Beter sieht sich bereits auf dem Weg zur ‚Erde‘, d. h. zur Unterwelt. Ab der siebenten Strophe wendet sich das Geschick des Klagenden, wenn ab dieser Strophe nur noch die Gottheit spricht und mit einer Gottesrede das Ende des Leidens darstellt und schließlich dem Beter ihre Unterstützung und Fürsorge versichert. Allerdings ist der Beter nun auch selbst gefordert, sich als Dank um die Unterstützung der Notleidenden zu kümmern⁷:

„Du aber erleiche nicht: Salbe den Ausgedörrten,
speise den Hungrigen, tränke den Durstigen mit Wasser!
Und er, der sich hinsetzte, dessen Augen glühen:
er blicke auf deine Speise, er sauge ein, empfangen und freue [sich]!
Geöffnet ist dir das Tor des Heils und des Lebens;
... da hinein, geh aus, geh ein, sei gesund!“

Mit diesem Ende steht der Text im Einklang mit altbabylonischen ethischen Werten, die die Sorge um die Mitmenschen in dieser Art betonen⁸. Dieser Abschluss mit der Aufforderung zu einem ethischen Verhalten gibt dem Text eine typische Ausprägung, da es in der Folge bis zur Mitte des 2. Jts. zu einer gewissen Akzentverschiebung gekommen ist. Denn die jüngeren danach entstandenen Texte heben diesen ethischen Aspekt weniger hervor und rücken dafür die Klage über die Ungerechtigkeit Gottes in den Mittelpunkt.

Ludlul bēl nēmeqi ‚Ich will preisen den Herrn der Weisheit‘

Dieser Text, der vier Tafeln mit jeweils 120 Zeilen umfasst, gehört zu den umfangreichsten Texten der akkadischen Dichtung. Die Anfangszeile des Textes ‚Ich will preisen den Herrn der Weisheit‘ hat sich auch in der modernen Forschung als Titel des Werkes durchgesetzt, wobei der ‚Herr der Weisheit‘ den babylonischen Gott Marduk bezeichnet. Als ‚Autor‘ ist auf der dritten Tafel (Z. 43) ein gewisser Shubshi-meshre-Shakkan („Bewirke Reichtum für mich, Shakkan“) genannt. Der Name stimmt mit dem eines hohen königlichen Sekretärs überein, der in zwei Urkunden genannt ist, so dass dieser ‚Beamte‘ vielleicht das historische Vorbild des ‚Leidenden‘ ist. Wenn diese von Wolfram von Soden⁹ stammende Zuordnung stimmt, so könnte die Dichtung auf die reale soziale Erniedrigung und Rehabilitierung Shubshi-meshre-Shakkans anspielen, die hier – als allgemein menschlich gültige Erfahrung – thematisiert wurde. Der Text¹⁰ dürfte im 12. Jh. (oder eventuell etwas früher) entstanden sein, wobei keines der erhaltenen Manuskripte jedoch vor 800 v. Chr. geschrieben worden ist. Dies zeigt durchaus die Beliebtheit solcher Überlieferungen über mehrere Jahrhunderte, wobei die Manuskripte sowohl aus Assyrien als auch aus Babylonien stammen, d. h. ‚überregional‘ verbreitet waren.

Formal handelt es sich bei dem Text um einen Monolog, in dem der ‚Leidende‘ einen Rückblick auf seine Not und die am Ende erfolgte Rettung gibt. Der Text beginnt mit einem Eingangshymnus, wobei das Thema aufgegriffen wird, dass Marduks Zorn oft schlimme Folgen hat und man nur durch Vergebung hoffen kann, dem Tod zu entkommen. Ab Zeile 42 der ersten Tafel klagt der Beter über seine Verwerfung durch Marduk und seine Schutzgottheit und schildert danach das negative Verhalten der Mitmenschen, seine Erniedrigung und den Verlust seiner Ämter¹²:

„Gehe ich die Straße entlang, sind die Ohren gespitzt;
trete ich in den Palast ein, zwinkern die Augen.
Meine Stadt sieht mich wie einen bösen Feind an;
gleich als ob es eine Feindin wäre, (verhält sich) mein aggressives Land.
Zu einem Fremden wurde für mich mein Bruder;
zu einem Bösen und einem Teufel wurde für mich mein Freund.“

4 Vgl. auch Römer 1990, 18; Sitzler 1995, 68–71.

5 Vgl. Sitzler 1995, 72–75; Oshima 2014, 22–24.

6 Neuere Übersetzungen liefern unter anderem von Soden 1990, 136–140; Foster 1997, 485.

7 von Soden 1990, 140 Z. 62–67.

8 Vgl. auch Hutter 1996, 61 f.

9 von Soden 1990, 111.

10 Für Übersetzungen s. von Soden 1990, 110–135; Lambert 1960, 21–62; Foster 1997, 487–492. Jüngst hat Oshima 2014, 78–113 eine neue Übersetzung vorgelegt.

11 Vgl. z. B. Sitzler 1995, 85 f.

12 von Soden 1990, 119 Tafel 1, Z. 80–90.

Mein wütender Genosse denunziert mich; ...
 Offen in der Öffentlichkeit verfluchte mich mein Sklave;
 meine Sklavin vor der Menschenmenge sprach Schmähung(en) gegen mich aus.“

Auf der zweiten Tafel äußert er – nachdem lange Zeit keine Hilfe gekommen ist – Vorwürfe gegen Gott, der ihn trotz Gebet und Opfer nicht erhört. Denn die Not wäre nur erklärbar und verständlich, hätte der Klagende schwere Sünde auf sich geladen, was aber nicht der Fall ist, da er immer seine religiösen Pflichten gerne erfüllt hat¹³:

„Dabei dachte ich doch selbst an Beten (und) Gebet,
 Gebet war (für mich) Einsicht, Opfer meine Gewohnheit.
 Der Tag der Gottesverehrung war Herzensfreude für mich,
 der Prozessionstag der Göttin Ertrag (und) Gewinn.
 Die Fürbitte für den König war Freude für mich,
 und Freudenmusik für ihn geriet (mir) zum Guten (noch) obendrein.
 Ich lehrte mein Land, die Ordnungen des Gottes zu halten;
 den Namen der Göttin wertzuhalten, wies ich meine Leute an.“

Trotz all dieses gottgefälligen Verhaltens erfährt der Beter sein negatives Schicksal, was für ihn nur einen Schluss zulässt: Göttliches Handeln ist für einen Menschen völlig unbegreiflich. Denn die Götter wollen immer das Gegenteil von dem, was ein Mensch tut oder was er für Gott wohlgefällig hält. Nach diesen Vorwürfen gegen Gott schildert die zweite Tafel auch die Angriffe der Dämonen¹⁴. Die Schilderung der Wende des Schicksals des Beters setzt auf der dritten Tafel ein: Zunächst erscheinen dem Beter in seinen (Fieber-)Träumen einige Gestalten, darunter ein Beschwörungspriester. Dieser Ritualspezialist führt eine Reinigungszeremonie am Beter durch, verbunden mit Gebeten um Sündenvergebung. Dies führt am Ende zur Befreiung von den belastenden Krankheiten, die die Dämonen über ihn gebracht hatten. Auf der vierten Tafel finden diese Entsühnungsriten eine Fortsetzung und nach einem Flussordal kehrt der Klagende schließlich in den Marduktempel Esagila in Babylon zurück, wo er nochmals Dankopfer darbringt und die Bewohner Babylons Zeugen seiner Rettung und der Größe Marduks werden¹⁵.

„Es sahen die Babylonier, dass [Marduk] am Leben erhält;
 alle Mäuler verherrlichen [seine] Großstaten.
 Wer denn hätte gesagt, dass er seine Sonne sehen würde;
 in wessen Sinn wäre gekommen, dass er seine Straße (wieder) ziehen könnte?
 Außer Marduk hätte wer seinen Todeszustand in Leben wandeln können;
 außer Zarpanitu hätte welche Göttin ihm Leben schenken können?
 Wo immer die Erde steht, der Himmel breit gespannt ist, ...
 [ihr ‚Um]wölkten‘, so viele es gibt, preiset Marduk!“

Die Themen, die in dieser Dichtung anklingen, wurden von Shubshimshre-Shakkan nicht zum ersten Mal formuliert, da ein in Ugarit in Syrien gefundener Text aus dem 13. Jh., der jedoch auf einen älteren babylonischen Text zurückgeht, bereits die Verbindung der Klage des Beters mit der Verherrlichung des babylonischen Nationalgottes Marduk zeigt¹⁶. Möglicherweise hat dabei der Dichter von Ludul bēl nēmeqi einige Motive oder Formulierungen aus dieser älteren babylonischen Dichtung (oder vergleichbaren Literaturwerken, zu denen man auch den vorhin besprochenen akkadischen Text ‚Ein Mann und sein Gott‘ zählen kann) übernommen, so dass der Textfund aus Ugarit eine willkommene Illustration der – indirekten – Vorgeschichte zur Dichtung, die Shubshimshre-Shakkan nennt, bietet. Zugleich zeigt der Textfund aber auch, dass diese Thematik im syrischen Raum – durch mesopotamischen Kultureinfluss – nicht völlig unbekannt war.

Die Babylonische Theodizee

Dieser Text hat die Form eines Streitgesprächs zwischen dem Leidenden und seinem Freund über die Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit Gottes¹⁷. Der Text umfasst 27 Strophen zu je elf Versen, wobei auf jede Strophe des Leidenden sein Freund sehr kritisch antwortet; das letzte Wort in der 27. Strophe hat der Leidende. Die ersten acht Strophen sowie die Strophen 22 bis 27 sind fast vollständig erhalten, die restlichen sind lückenhaft bzw. fast vollständig verloren, dennoch lässt sich der dialogische Verlauf des Streitgesprächs unzweifelhaft erkennen. Die Gattung des ‚Streitgesprächs‘ ist in der mesopotamischen Weisheitsliteratur weit verbreitet, so dass sich der Dichter Sangil-kinam-ubbib („Sangil, reinige den Wahrhaften!“) eines etablierten literarischen Genres bedient. Die Babylonische Theodizee ist der jüngste der hier behandelten Texte, wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 8. Jhs. entstanden. Auch von diesem Text sind mehrere Exemplare – u. a. aus den assyrischen Zentren Assur und Ninive sowie den babylonischen Zentren Babylon und Sippar – erhalten geblieben.

Der Gesprächsverlauf kann folgendermaßen skizziert werden¹⁸: In der ersten Strophe wendet sich der Leidende an seinen Freund, von dem er Antworten darauf erwartet, weshalb er alles Unglück erfahren hat. Allerdings erweist sich bereits die erste Antwort des Freundes in der zweiten Strophe als wenig hilfreich, wenn er betont, dass es demjenigen, der auf seinen Gott schaut und der seine Göttin fürchtet, gut ergeht. Aber der Dulder ist sich keiner Schuld bewusst, weshalb sein Gott ihm zürnen sollte, so dass ihm solche Leiden entstehen. Er leidet dabei weniger an einer konkreten Krankheit als an seinen Mitmenschen. Genauso wenig kann er verstehen, weshalb es ihm – trotz regelmäßiger Opfer und Gebete – schlecht ergeht, während Wildesel und Löwe, ohne dass sie die Götter verehren oder opfern würden, immer genug zum Leben haben.

13 von Soden 1990, 122 Tafel 2, Z. 23–30; s. später auch Tafel 3, Z. 77 ff. – Zum Sündenverständnis des Beters s. auch Sitzler 1995, 93 f.

14 Vgl. Tafel 2, Zeilen 55–81. Zu Dämonen als Krankheitsbringer vgl. z. B. Hutter 1996, 51 f.; zum Motiv der Bedrängung durch Dämonen siehe auch den vorhin besprochenen sumerischen Text.

15 von Soden 1990, 134 f., Tafel 4, Zeilen 101–113.

16 Siehe die Übersetzung durch von Soden 1990, 140–143; Foster 1997, 486. – Zum Verhältnis dieses Textes zur Ludul-Dichtung siehe auch Oshima 2014, 24–26.

17 von Soden 1990, 143 f.; Sitzler 1995, 100–102; Oshima 2014, 125–127.

18 s. die Übersetzung durch von Soden 1990, 146–157; vgl. ferner Lambert 1960, 63–91; Foster 1997, 492–495. Eine neue Übersetzung und Detailuntersuchung hat Oshima 2014, 150–167 vorgelegt.

Auch auf solche Glaubenszweifel kann oder will der Freund dem Leidenden keine Antwort geben, sondern tadelt ihn, dass er ohne Verstand rede und das von den Göttern Vorgezeichnete gering schätze. An späterer Stelle betont der Freund noch schärfer den Leidenden angreifend, dass dessen Herz böse sei und er Gott drangsaliere. Denn Gottes Klugheit ist schwer zu erfassen, weshalb der Mensch sie nicht begreift. In Wechselreden geht es hin und her, bis am Ende der Dichtung auch der Freund dem Klagenden zubilligt, dass es keine Gerechtigkeit der Götter gibt, wenn sie den Reichen bevorzugen und den Armen in seiner Machtlosigkeit zugrunde gehen lassen. Diese Antwort des Freundes ermöglicht somit dem Klagenden in der letzten Strophe, sich abschließend an den Gott und an die Göttin zu wenden, damit diese ihm Erbarmen und Versöhnung schenken mögen¹⁹:

„Barmherzig bist du, mein Freund, höre gut zu der Wehklage!
Hilf mir, Beschwerliches erfuhr ich, nimm es zur Kenntnis.
Ein Sklave, der viel weiß und viel betet, bin ich;
einen Helfer und Unterstützer sah ich auch für kurze Zeit nicht. ...
Einen Helfer möge mir stellen der Gott, der mich im Stich ließ;
Erbarmen mit mir haben möge die Göttin, die [mich ...]!
Der Hirte, die Sonne der Menschen, möge wie ein Gott Ver[söhnung
schenken].“

Was den Text von den vorherigen unterscheidet, ist, dass die Gottheit in den Hintergrund tritt. Vom lebendigen Marduk-Glauben, der in Ludlul sichtbar ist, ist in der Babylonischen Theodizee nur noch wenig zu spüren²⁰, wobei besonders der Freund den (traditionellen) Glauben praktisch aufgegeben hat, wenn er am Ende betont, dass die Götter den Menschen nur Schlechtes gegeben haben oder bestenfalls parteilich sind, wenn sie den Reichen gegenüber dem Schwachen bevorzugen. Die Rede des Freundes und der Widerspruch des Dulders geben dem Text einerseits ein spannungsgeladenes Gepräge, machen ihn aber andererseits aufgrund dieser Spannung auch zu jener mesopotamischen Dichtung, die von den hier behandelten Texten dem biblischen Buch Hiob mit den kunstvoll gestalteten Reden der Freunde Hiobs – und seinen Antworten – am nächsten steht.

Die ‚Hiobproblematik‘ und der ‚leidende Gerechte‘

Mit der chronologischen Abfolge der Texte hat die Schärfe der Fragen zugenommen. Jedoch zeigen die Texte auch, dass der Mensch letztlich erkennt, dass er – trotz alles Bemühens – vor seinen Göttern sündig ist und daher nur durch Gottes Hilfe und Zuwendung bestehen kann. Allerdings zeigen die verschiedenen Texte das Problem, das entsteht, wenn offensichtlich ‚gute‘ Menschen ins Unglück geraten, so dass sie an Gottes Gerechtigkeit zu zweifeln beginnen. Verschiedene – unterschiedliche – Voraussetzungen begünstigen dabei die Entstehung solcher Zweifel oder Vorwürfe gegen eine Gottheit²¹:

(a) Wo Religion vor allem auf der Einhaltung zahlreicher kultischer Vorschriften beruht, ist die Möglichkeit immer gegeben, dass man gegen

irgendetwas verstößt. Dadurch ist ein unschuldiges Leiden, das die Gerechtigkeit Gottes in Frage stellen könnte, kaum möglich. Sobald jedoch neben der nur auf (‚richtiges‘) rituelles Verhalten ausgerichteten Religion auch die Reflexion über den Willen der Gottheiten hinzukommt oder auch die ethische Gesinnung (inklusive eines Sündenbewusstseins) eine Rolle spielt, nimmt die Möglichkeit, dass man sich keines Vergehens gegen die Götter bewusst ist, zu und führt zu Fragenstellungen, wenn das eigene Schicksal konträr zu den religiös begründeten Vorstellungen verläuft.

(b) Notwendig für das Entstehen solcher Fragen ist auch die Rolle des Einzelnen in seinem Verhältnis zu Gott, indem der Einzelne sich an seine (persönliche) Gottheit wendet und von dieser Hilfe und Schutz erwartet – vorausgesetzt, das eigene Verhalten ist gottgefällig. Bleibt die göttliche Unterstützung jedoch aus, so öffnet sich der Beter für den Vorwurf gegen Gott.

(c) Grundsätzlich haben polytheistische Systeme – wie die Religionen Mesopotamiens – den Vorteil, dass der Einzelne auch beim ungerecht empfundenen Leiden die Schuld dafür bei einer missgünstigen Gottheit suchen kann, weil er diese Gottheit innerhalb des Polytheismus vernachlässigt und sich dadurch ihren Zorn zugezogen hat. Sobald jedoch – wie in Tendenzen hin zu einem heno- oder monotheistischen Gottesbild²² – die Vielzahl der Götter theologisch-spekulativ reduziert ist, wird das Problem virulent, wenn man seinem (persönlichen) Gott völlig ergeben ist, aber dennoch in Leid und Krankheit verstrickt ist, ohne sich einer persönlichen Schuld dafür bewusst zu werden.

(d) Wesentlich für diese Themenstellung ist aber auch die Vorstellung, dass eine Vergeltung für Gutes und Schlechtes bereits im Diesseits geschieht und nicht erst oder ausschließlich in einem Jenseits nach dem Tod. Wenn Lohn oder Strafe für ein rechtschaffenes und sündhaftes Leben erst im Jenseits erwarten werden, stellt sich das Problem des ungerechtfertigten Leidens in gemildeter Form aufgrund der möglichen ‚Vertröstung‘ oder ‚Wiedergutmachung‘ für innerweltliches Leiden in einem ‚paradiesischen‘ Jenseits.

Die vier Voraussetzungen sind in Mesopotamien und im frühen Israel gegeben, weshalb es nicht überraschend ist, dass neben den Dichtungen aus Mesopotamien dieser Themenbereich auch dem biblischen Hiob-Buch nicht unbekannt ist. Dies wirft auch die Frage auf, ob und wie das biblische Buch zu den mesopotamischen Texten in Beziehung zu setzen ist²³. Die ältere Forschung hat tendenziell optimistisch eine (direkte) literarische Beeinflussung angenommen. In neuerer Zeit geht man eher davon aus, dass solche Themen mesopotamischer Herkunft auch in den ‚westlichen‘ Zentren bekannt waren, was z. B. der oben erwähnte Text aus Ugarit beweist. Daher ist es plausibel anzunehmen, dass zwar die Themen, vielleicht sogar auch formale Strukturen von Rede und Gegenrede neben schriftlichen Traditionen verstärkt auch in (variierter) mündlicher Form im syrisch-palästinischen Raum bekannt waren. Die

19 von Soden 1990, 157 Z. 287–297.

20 Vgl. von Soden 1990, 146; s. auch Sitzler 1995, 109.

21 s. Hutter 1996, 63 f. im Anschluss an von Soden 1965, 42–44.

22 Hutter 1996, 37–39.

23 Vgl. dazu die Hinweise bei Müller 1978, 67–69.

dichterische Ausformung der Dialoge Hiobs mit seinen Freunden kann davon inspiriert worden sein, ohne dass man jedoch von einer direkten literarischen Beeinflussung des Hiob-Buches von den mesopotamischen Dichtungen sprechen sollte.

Thematische Anklänge zwischen den mesopotamischen Dichtungen und dem Hiob-Buch haben aber auch darin ihren Grund, dass diese Literaturwerke zur so genannten ‚Weisheitsliteratur‘²⁴ gehören. Das Wortfeld ‚Weisheit‘ – und damit auch die ‚Themenvielfalt‘ der Weisheitsliteratur – umfasst dabei Sachkenntnis, die durch Ausbildung oder Übung erworben wird, Alltagserfahrung, die man im Leben gemacht hat, aber auch religiöse Erkenntnisse über die Götter und das damit verbundene, als richtig erachtete ethische Verhalten. Solche vielfältigen Formen

von Weisheit können dabei nicht nur in kurzen Sinnsprüchen oder Sprichwörtern ausgedrückt werden, sondern bilden auch die Grundlage von ‚Weisheitsdichtungen‘, in denen solche Fragen – wie unsere Beispiele zeigen – auch mit Kritik am Überlieferten erörtert werden. Als Leitlinie für Lebenspraxis und mögliche Orientierungshilfen bei dem Streben nach religiösem Heil bildet Weisheitsliteratur dabei eine Schnittstelle zwischen gesellschaftlicher und religiöser Lebensbewältigung, weshalb die Leidenden in den hier vorgestellten Texten immer wieder ansprechen, dass sie gesellschaftlich marginalisiert werden, was wiederum – neben anderen Erfahrungen, die sie als Leidende machen – Ausgangspunkt für die Klagen über die Ungerechtigkeit und Unverständlichkeit des göttlichen Wirkens wird.

24 s. zuletzt Wassermann 2016 mit reichhaltigen Literaturangaben.